

CERDÁ GARCÍA, D. (2025). *El bien es universal: Una defensa de la moral objetiva*. Madrid: Rialp.

El bien es universal. Una defensa de la moral objetiva, galardonado con el premio Estandarte 2025 al mejor ensayo, es un libro breve (cuenta nueve capítulos, ciento dieciséis páginas en la edición impresa y setenta y seis en la digital, que es la que se cita aquí). Su autor, David Cerdá (doctor en Filosofía, economista, conferenciante y traductor), ha defendido desde hace años una filosofía práctica orientada a la vida buena, a la formación del carácter y a la necesidad un lenguaje moral fuerte frente al relativismo contemporáneo, preocupaciones que ya aparecían en *Ética para valientes. El honor en nuestros días* (2022) y en *El dilema de Neo. ¿Cuánta verdad hay en nuestras vidas?* (2024). Dentro de esa trayectoria, este libro tiene vocación de interpelar al lector: Cerdá trata de demostrar que el bien es objetivo y universal, y desde esta convicción de movilizar e interpelar el compromiso ético. El diagnóstico del que parte es en buena medida acertado. El relativismo moral que circula por el debate público rara vez es una posición

filosófica muy elaborada y funciona más bien como una renuncia al juicio moral. Sin embargo, la contundencia del diagnóstico no se traslada a la fundamentación. *El bien es universal* acaba funcionando mejor como intervención pública que como argumentación metaética. Las páginas que siguen intentan mostrar por qué.

Cerdá quiere demostrar que el bien es universal, pero con frecuencia presupone aquello que trata de demostrar: apela al sufrimiento evitable, a la dignidad y al daño producido por la crueldad como si estos elementos fuesen suficientes por sí solos para fundamentar una moral objetiva. La intuición es habitual porque nadie negaría que la tortura, la explotación, la humillación o la violencia gratuita son malas, pero la metaética empieza cuando nos preguntamos qué hace que sean objetivamente malas. El núcleo argumentativo descansa sobre lo que en el capítulo II, «Objetividad y subjetividad», llama la premisa cero: «hay una premisa cero de la moral que

tiene dos postulados esenciales: todo sufrimiento (todo daño) evitable es un mal y toda vida humana no insoportable e irremediablemente sufriente es un bien» (p. 23). Que los seres humanos sufran es un hecho descriptivo pero que ese sufrimiento sea malo es una proposición normativa. El paso del uno a la otra exige una justificación que el autor nunca llega a elaborar de forma sólida. Para Cerdá, esa justificación la parece proporcionar un empirismo enriquecido que integra ciencia, historia, literatura, religión, psicología moral y experiencia moral. Pero resulta discutible que semejante ampliación de la base empírica resuelva el problema metaético del tránsito de lo fáctico a lo normativo. Algo parecido ocurre con la otra tesis fuerte del libro: la de que la dignidad humana constituye el criterio último de valoración moral. El autor habla de ella como si esta fuese una evidencia accesible a cualquiera que no tenga deformada la mirada moral y define el bien como «toda acción que contribuye a que la vida humana sea digna» (p. 10). Sostiene, además, que obrar bien consiste en obedecer a lo objetivamente justo, fundado en esa dignidad inalienable, y no en seguir la propia conciencia, que puede estar «torcida». El punto de partida aparece así como una evidencia universalmente

compartida cuando en realidad es un principio filosófico que necesita una defensa argumentada. La dignidad es un concepto metafísico complejo y ambiguo cuyo significado ha variado históricamente, como ha mostrado Michael Rosen en *Dignity: Its History and Meaning* (2012), entre otros.

En el capítulo V, «Sobre el juicio y la autonomía moral», Cerdá concede un lugar central al juicio, a la educación del carácter y a una sensibilidad moral cultivada, y en este punto el libro acierta al resistirse a una imagen meramente procedimental de la moral: la vida moral requiere atención al contexto, formación afectiva y capacidad de percibir lo relevante en cada situación, por eso no se deja reducir a la aplicación mecánica de normas abstractas. Sin embargo, la apelación al juicio queda insuficientemente articulada. El libro deja sin respuesta interrogantes como: qué distingue un juicio moral bien formado de una intuición, de un prejuicio cultural o de una reacción emocional; cómo se corrigen nuestras percepciones morales; qué ocurre cuando dos personas razonables y moralmente sensibles discrepan sobre cuestiones como el aborto, la eutanasia o la libertad sexual. Cerdá invoca el «corazón bien cultivado» (p. 21) pero no proporciona criterios suficientemente precisos para

determinar cuándo ese corazón está bien cultivado y cuándo reproduce simplemente una sensibilidad o criterio particular. Si la objetividad moral depende en parte de nuestra capacidad de reconocer el bien, necesitamos una teoría que nos ayude a determinar cómo de fiable es ese reconocimiento; no basta con decir que una conciencia formada sabrá juzgar adecuadamente. La respuesta acaba siendo circular: juzga bien quien reconoce el bien y sabemos qué es el bien porque lo reconoce quien juzga bien.

En el primer capítulo, «Ética, moral, morales, moralidad, moralismo y bien», Cerdá sostiene que ambos términos son sinónimos y lo hace recurriendo al diccionario y al uso ordinario del lenguaje. Para él, los dos designan el mismo saber, aquel que responde a la pregunta por lo que hace que una vida merezca la pena, sea justa o buena, y la diferencia entre ellos es meramente histórica: una palabra procede del griego *ethos* y la otra del latín *mores*, y ya Cicerón tradujo *ethikós* por *moralis*, de manera que ambas remiten a las costumbres y comportamientos humanos. En singular, «la ética» o «la moral» nombran la búsqueda universal de la vida justa y buena; en plural, «las éticas» o «las morales» designan los códigos concretos

de grupos, culturas o épocas. La observación tiene su parte de verdad, puesto que en el uso común los dos términos funcionan muchas veces como intercambiables y comparten un campo semántico ligado al carácter, la costumbre y la conducta. Sin embargo, de ahí no se sigue que la distinción filosófica entre ética y moral carezca de valor. Cerdá pasa demasiado deprisa de una constatación etimológica y lingüística a una conclusión conceptual: que dos palabras tengan una historia próxima o que se empleen como sinónimos en el lenguaje ordinario no impide que la filosofía las diferencie técnicamente para pensar mejor su objeto. En el ámbito hispano esa distinción aparece recogida en los diccionarios filosóficos de Ferrater Mora, de Akal o de Mario Bunge, y la han defendido autores tan relevantes como Carlos Gómez, Esperanza Guisán o Adela Cortina. Apelar al diccionario para zanjar una cuestión filosófica equivale a confundir la descripción del uso con el análisis conceptual, y al rechazar la diferencia como artificiosa, con argumentos tan poco filosóficos, el autor se queda sin una herramienta que su propio proyecto necesita. Si Cerdá quiere sostener que existe una moral objetiva pero reconocer la diversidad de las morales históricas, necesita distinguir

entre las normas morales de una sociedad y la reflexión ética desde la que esas normas pueden ser examinadas y criticadas. De otro modo, cuesta explicar en qué sentido podemos considerar injustas o moralmente inaceptables determinadas prácticas del pasado.

Algo semejante ocurre con el tratamiento del progreso moral en el capítulo IV, «Progreso (y subdesarrollo) moral». Para Cerdá, si la moral fuera subjetiva o relativa no podríamos hablar propiamente de progreso sino solo de cambio histórico: «decirse progresista y subjetivista es un sinsentido del que no cabe escapar refiriéndose a los “avances sociales”, pues para quien la moral es subjetiva no puede haber mejoras, tan solo cambios», y «uno de los signos principales de que la moral es objetiva es que existe el progreso moral, y que somos capaces de detectar sus regresiones» (p. 29). La abolición de la esclavitud, el reconocimiento de la igualdad jurídica de las mujeres o la condena de ciertas formas de violencia aparecen como pruebas de que hay progreso. Sin embargo, al afirmar que una mujer vive con más dignidad que hace mil años estamos presuponiendo que la dignidad es el criterio correcto para evaluar esa transformación, que es justamente lo que habría que fundamentar. El argumento vuelve a ser

circular: hay progreso moral porque nos aproximamos a una verdad moral objetiva y la existencia de ese progreso prueba que hay una verdad moral objetiva.

Otro de los problemas del ensayo tiene que ver con la manera en que organiza el campo de sus oponentes. Bajo la etiqueta de relativismo o subjetivismo se agrupan teorías muy diferentes, entre ellas el emotivismo, la teoría del error o el posmodernismo, que no sostienen lo mismo ni son vulnerables a las mismas objeciones: una cosa es decir que los juicios morales expresan emociones, otra que son creencias falsas, otra que dependen de marcos culturales y otra que debemos desconfiar de las pretensiones morales absolutas. Cerdá convierte esas diferencias en un adversario demasiado homogéneo, y de ahí salen clasificaciones discutibles. Una de las más llamativas es la inclusión de J. L. Mackie entre los representantes del subjetivismo amoralista. La etiqueta resulta equivoca en sus dos conceptos porque el filósofo australiano distingue con claridad el escepticismo moral de segundo orden, metaético, del de primer orden, normativo, y en ningún momento defiende que los juicios morales sean meras expresiones de preferencias, emociones o actitudes subjetivas. En las primeras páginas del libro, Mackie

explica ambas distinciones: el amoralista, que declara que la moral es pura palabrería y no le hace el menor caso, sostiene a su juicio una tesis de primer orden, independiente de la tesis de segundo orden que él defiende. Y su propio escepticismo lo presenta como una doctrina negativa, que dice qué no hay y no qué hay, para separarlo del subjetivismo que entiende «esta acción es correcta» como «yo apruebo esta acción» (Mackie, 1977: 17).

Para Mackie, el lenguaje moral ordinario posee una pretensión de objetividad intrínseca y pretende referirse a propiedades objetivas que no existen en la realidad, que es la posición conocida como teoría del error moral. En este punto coincide parcialmente con Cerdá, ya que ambos aceptan que el lenguaje moral se presenta como si describiera hechos objetivos, y la diferencia decisiva está en que para el primero esa pretensión descriptiva es falsa. Tampoco queda bien reconstruido el argumento de la rareza, que el autor presenta como si consistiera en exigir un correlato físico de la moral y negar su existencia al no encontrarlo, cuando escribe que Mackie «quiere que lo que funde la moral tenga su correlato en el mundo físico» (p. 16). En *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977) la dificultad que se plantea es más

profunda: si existieran valores objetivos, qué tipo de propiedades serían y cómo podría haber algo en la realidad que, además de ser un hecho, tuviera prescriptividad intrínseca y generara razones categóricas para actuar. La extrañeza no procede de que el bien no sea un objeto físico sino de que no queda claro qué estatuto tendría una propiedad objetiva capaz de obligar por sí misma. Por este motivo, la respuesta de Cerdá, que no necesitamos postular objetos metafísicos y que la objetividad moral se parece a la objetividad matemática, no alcanza el núcleo de la objeción: los objetos matemáticos, por abstractos que sean, no prescriben conductas ni constituyen razones para actuar. Lo que Mackie denuncia como extraño es una entidad que fuera a la vez un hecho y una fuente de obligación. La comparación apunta a una estrategia reconocible en el campo de la metaética (Cowie y Rowland, 2020), y que el propio filósofo australiano ya anticipaba en su libro como recurso de sus críticos: los argumentos de compañeros de culpa sostienen que quien niega los hechos morales tendría que negar por similitud otros que no está dispuesto a abandonar, como las matemáticas. Para que esta réplica sirva a Cerdá, todavía tendría que explicar cómo puede formar parte de la realidad un rasgo que no solo describa

cómo son las cosas, sino que además posea autoridad para decirnos cómo debemos actuar, sin introducir con ello un rasgo difícil de encajar en un marco naturalista.

En el mismo capítulo II, Cerdá invoca una objetividad sin objetos, una moral sin metafísica, apelando a Hilary Putnam, un recurso que ya había empleado en el capítulo VI de *Ética para valientes*. La estrategia se entiende, porque Putnam permite reclamar objetividad sin asumir los costes de un realismo metafísico fuerte. Sin embargo, en el mismo argumento cita a Josef Pieper para sostener que «todo deber ser se funda en el ser» y que la realidad es el fundamento de lo ético, y la combinación resulta inestable. Si el ser en que se funda lo ético designa simplemente hechos humanos empíricos, la vulnerabilidad, el sufrimiento o la dignidad observable, sigue pendiente la pregunta filosófica de cómo esos hechos generan normatividad, es decir, de cómo se produce el tránsito del ser al deber ser sin incurrir en el salto del ser al deber ser de la ley de Hume; y si designa una estructura de realidad más profunda que funda objetivamente lo ético, entonces el autor no está evitando la ontología fuerte sino presuponiendo una versión de ella, con lo que la apelación a Putnam acaba siendo decorativa. La dificultad se

agrava si atendemos a la relatividad conceptual que Putnam defiende en *Reason, Truth and History* (1981). Para él hay objetividad, pero siempre interna a marcos conceptuales humanos, sin acceso a una realidad «en sí» descrita desde ninguna perspectiva absoluta, lo que no equivale a relativismo moral aunque sí implica rechazar la idea de un lenguaje único desde el cual fijar definitivamente la estructura de la realidad y de los valores. Cerdá, por el contrario, utiliza la objetividad moral para sostener un universalismo fuerte desde el que jerarquiza épocas, culturas y sistemas morales como más o menos desarrollados. Esa operación puede ser filosóficamente defendible, pero no se sigue de Putnam, ya que requeriría un marco normativo que él precisamente niega, o bien una teoría independiente del progreso moral con criterios universales de valoración. En ausencia de esa teoría, Putnam funciona en el libro como recurso antimetafísico más que como fundamento filosófico real. Para hacer coherente su posición el autor tendría que elegir entre desarrollar una teoría propia del progreso moral que no dependa de él o renunciar al universalismo fuerte que su ética práctica requiere.

En el capítulo VI, dedicado a la agencia moral y al libre albedrío, Cerdá

dirige una crítica frontal al determinismo de Robert Sapolsky que vuelve a mostrar una tendencia problemática del libro, la de discutir versiones simplificadas de las tesis que pretende refutar. El análisis no se apoya en *Determined: A Science of Life without Free Will* (2023), donde Sapolsky desarrolla ampliamente su argumento, sino en una entrevista del *New York Times*, y desde ahí le reprocha manejar una idea «inhumana» de libertad, como si exigiera una voluntad no influida por nada, y le contrapone la libertad entendida como «la potestad de obrar por reflexión y elección». Ese es justamente el punto en disputa. Para Sapolsky, el problema no está en si los seres humanos reflexionan y eligen, sino en de dónde proceden la capacidad, la disposición y la intención misma de hacerlo: la deliberación consciente no surge en un vacío causal sino de una historia biológica, genética, epigenética, familiar, social y cultural que el sujeto no ha elegido. Cerdá apela a la experiencia ordinaria de la elección y deja intacto el desafío causal de fondo, puesto que si la propia reflexión está condicionada por factores previos no basta con invocarla como fundamento de la libertad. Definir la libertad mediante una caracterización ordinaria de la elección no refuta el determinismo. A esto se añade que señalar que Sapolsky «dejó de creer en el

libre albedrío a los trece años» (p. 42) y presentar su libro como racionalización de «una convicción adolescente» roza el argumento *ad hominem*: el origen biográfico de una tesis nada dice sobre su validez y lo relevante sería discutir si la síntesis neurocientífica, epigenética y evolutiva de *Determined* sostiene o no su conclusión determinista.

Como hemos intentado mostrar, los problemas de *El bien es universal* no son accidentales sino estructurales. En parte, proceden de querer resolver cuestiones metaéticas, el estatuto de los valores, el problema del ser y el deber ser o la normatividad, mediante intuiciones morales compartidas y apelaciones a la experiencia histórica. Ese procedimiento puede resultar persuasivo en un ensayo de divulgación filosófica, pero no es suficiente para responder a los desafíos que el propio libro trata de superar. Una defensa filosófica del realismo moral en el siglo XXI no puede eludir las preguntas semánticas sobre qué significan los juicios morales, las ontológicas sobre qué tipo de realidad tendrían los valores, las epistemológicas sobre cómo podemos conocerlos ni las psicológicas sobre si el reconocimiento del bien es suficiente para motivarnos a actuar correctamente. Cerdá roza todas ellas y rara vez las desarrolla con la precisión que requieren. Queda, con

todo, el mérito de recordar que el relativismo no es una posición filosóficamente neutral y que renunciar al lenguaje del bien tiene costes políticos y morales reales, un punto de partida legítimo al que le falta todavía el andamiaje filosófico capaz de sostenerlo.

Bibliografía

Cerdá García, D. (2022). *Ética para valientes: El honor en nuestros días*. Rialp.

Cerdá García, D. (2024). *El dilema de Neo: ¿Cuánta verdad hay en nuestras vidas?* Rialp.

Cerdá García, D. (2025). *El bien es universal: Una defensa de la moral objetiva* [edición digital]. Rialp.

Cowie, C. y Rowland, R. (eds.) (2020). *Companions in Guilt Arguments in Metaethics*. Routledge.

Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing right and wrong*. Penguin Books.

Putnam, H. (1981). *Reason, truth and history*. Cambridge University Press.

Rosen, M. (2012). *Dignity: Its history and meaning*. Harvard University Press.

Sapolsky, R. M. (2023). *Determined: A science of life without free will*. Penguin Press.

Horacio Muñoz Fernández
IES, Junta de Andalucía